第63卷 第1期　　北京大学学报（哲学社会科学版）　　Vol.63, No.1
2026年1月　　Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)　　Jan. 2026

哲 学 研 究

“复古”而非进化
——荀子“法后王”本意发微

梁　涛
（中国人民大学　国学院，北京 100872）

摘　要：荀子“法后王”，不是强调历史的发展、进化，而是要“复古”“崇周”，一方面反对禅让派试图恢复三代之前的尧舜之制，另一方面批驳法家趋时、尚力的历史观，通过恢复三代之古重建儒家的政治理想。荀子的先王、后王有广义、狭义之分，广义上的先王包括尧、舜、禹、汤、文、武、周公等，狭义的先王则指尧、舜，即三代之前的王。广义的后王指三代之王，狭义的后王则是指西周之王，荀子“法后王”主要是指狭义的后王。另外荀子还用后王指理想的王，即后起之王。荀子之所以强调“法后王”，是想用后王去规定、理解先王，故主张“法后王，一制度”，通过效法后王（周王）去理解先王（尧舜），进而指导后起之王。

关键词：荀子；法后王；先王；复古；进化
中图分类号：B 222.6　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1000-5919（2026）01-0089-09

儒家喜欢借助先王表达政治理想，先王观是其政治制度的法理根据。童书业先生说："称道'先王'，是儒家的传统；'法后王'，则是荀子的创见。"①这只是就命题的表述而言，若论实际主张，则孔孟都既有尊先王的一面，也有法后王的一面。"仲尼祖述尧舜，宪章文武。"（《礼记·中庸》）"祖述尧舜"，法先王也；而"宪章文武"，可谓是法后王。孟子推崇"尧舜之道"（《孟子·离娄上》），又有"承三圣"之说，三圣指大禹、周公与孔子（《滕文公下》），与尧舜相比，三圣则可看作是后王。荀子的特殊之处，是在儒学史上第一个明确提出"法后王"，在"法先王"的同时又"法后王"，并作为其制度设计、政治举措的重要根据。对于荀子后王的具体内涵，学者已有深入讨论，但分歧依然存在。至于荀子为何要标举"法后王"，则更是需要进一步讨论的问题。目前学界流行的看法是，荀子"法后王"是以历史进化论为根据的，"是一种向前看的历史观"，"虽没有达到法家的水平，但却超越了孔孟"。② 其实荀子"法后王"根本不是什么历史进化论，而是要"复古"，其目的是"崇周"，延续的是孔孟的道德理想主义，同时又赋予其新的内涵。其矛头所向，既是针对当时流行的宣传禅让的社会思潮，也指向法家强调发展、演化的历史观。

一、荀子“法后王”的历史背景及面对的理论问题

侯外庐先生曾指出，"中国古代史里有一个最特殊的问题，它的严重的程度是希腊罗马所没有的，这便是'先王'问题"。③ 在他看来，先王观是古代法权思想的理论表现，古代思想家往往通过先王表达

收稿日期：2024-04-15
作者简介：梁涛，中国人民大学国学院、古文字与古典文明研究中心教授。
基金项目：中国人民大学校内重大项目"出土文献与新编中国哲学史（先秦卷）"阶段性研究成果（23XNL006）。

① 童书业：《先秦七子思想研究》，济南：齐鲁书社1982年版，第195页。陈大齐先生亦持此说，见《荀子学说》，台北：中华文化大学出版部1989年版，第207页。

② 王杰：《荀子历史哲学思想论纲》，《淄博学院学报（社会科学版）》2000年1期，第17页。林宏星也认为，荀子的"法后王"属于"演化式"的历史意识，见《"先王之道"与"法后王"——荀子思想中的历史意识》，《复旦学报（社会科学版）》2011年6期，第52页。

③ 侯外庐：《中国古代社会史论》，石家庄：河北教育出版社2000年版，第200页。

对现实政治的看法。这对我们理解荀子的圣王观，具有重要的启示意义。荀子“法后王”并非只是一个学术问题，而是具有鲜明的现实关怀和问题意识：一是反对时人以尊崇尧舜的名义恢复禅让，以说明先王、后王实遵从普遍的共理，对盲目恢复古制做出清算；二是反对法家功利主义的历史观，在“治世不一道，便国不必法古”（《商君书·更法》）的名义下，将杀人掠地的兼并战争合理化，以论证历史绝不是弱肉强食暴力杀戮，而是具有一种道义的力量，以“复古”的形式重建儒家的道德理想。对于荀子的“法后王”，要从这个角度去理解。

如侯外庐先生所言，先秦诸子喜欢假托先王以表达政治理想，墨子用夏政，盛赞大禹；道家追慕上古，假托尧舜之前的黄帝；农家尚平等，则假托更为久远的神农。对于儒家而言，其推崇的圣王，一为尧舜，二为文武、周公。前者“公天下”，实行禅让；后者虽世袭，但其提倡敬德保民，同样是儒家的重要思想资源。对于孔子而言，他既可以视尧舜为更高的政治理想，又可将文武、周公作为效法的榜样，二者之间尚不至于发生冲突。故一方面“子曰：巍巍乎，舜禹之有天下而不与焉”（《论语·泰伯》）。“不与”即不私有，不私传子孙，是对舜禹“公天下”的肯定。另一方面又感叹，“郁郁乎文哉！吾从周”（《八佾》），以恢复周制为自己的理想。但是，尧舜的“公天下”与文武的“家天下”，不论在政治理念还是治理方式上，都是存在巨大张力的。如果一味推崇前者，必然会导致对后者的否定，这种情况在荀子的时代真实地发生了。前些年公布的出土竹简，为我们揭示了战国时期士人热心宣扬禅让的情况。其中郭店竹简《唐虞之道》云：“唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗利也。”甚至宣称“不禅而能化民者，自生民未之有也”。① 不实行禅让而能教化民众，自有人类以来根本就不存在。如此高调肯定禅让的作用，不仅显示其崇尚“公天下”的昂扬思想风貌，同时也是对文武“家天下”的否定。《唐虞之道》称：“孝，仁之冕也。禅，义之至也。六帝兴于古，皆由此也。”②认为古代的六位帝王都是实行禅让，而不是世袭。《上海博物馆藏战国楚竹简（二）》（下简称《上博简（二）》）中有《容成氏》一篇，则将古代的帝王扩大到二十一位。其文云：“[容成氏、……尊]卢氏、赫胥氏、乔结氏、仓颉氏、轩辕氏、神农氏、椲Ｉ氏、垆毕氏之有天下也，皆不授其子而授贤。其德酋清，而上爱下，而一其志，而寝其兵，而官其材。”③不难看出，此文是借上古帝王表达政治理想，其所论述的帝王始于容成氏，止于武王伐商。“三代以上，皆授贤不授子，天下艾安；三代以下，启攻益，汤伐桀，文、武图商，则禅让之道废而革命之说起。前后适成对比。”④《上博简（二）》还有《子羔》一篇，记录孔子与弟子子羔的对话。孔子认为古代存在一个不是世袭，而是“善与善相受也”的时代，尧见舜贤，故让位于舜。在传说中，禹、契、后稷均为舜的臣子，故孔子感叹：“舜其可谓受命之民矣。舜，人子也，而三天子事之。”⑤舜不过是凡人之子，却有三个天神之子侍奉他。“此篇主旨在说明一个人是否有资格君天下，应决定于他是否有贤德，而不应决定于出身是否高贵。跟《唐虞之道》一样，也是竭力鼓吹尚贤和禅让的。”⑥结合出土文献及传世文献的相关记载，我们可以得知，战国中前期社会上出现了一个宣扬禅让的社会思潮，儒、墨、名、法等各家均投入其中，而在这一思潮的鼓动下，终于引发了燕王哙的让国实践。不论燕王哙让国的动机如何，其后果无疑是灾难性的。据《战国策

---

① 李零：《郭店楚简校读记（增订本）》，北京：中国人民大学出版社 2007 年版，第 123、125 页。

② 李零：《郭店楚简校读记（增订本）》，第 123—124 页。

③ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海：上海古籍出版社 2002 年版，第 250—251 页。

④ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，第 249 页。

⑤ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，第 190、199 页。原简序编联有误，现根据学者意见，用第 7 简接 14 简。参见裘锡圭：《谈谈上博简〈子羔〉篇的简序》，朱渊清编：《上博馆藏战国楚竹书研究》续编，上海：上海书店出版社 2004 年版，第 9 页。

⑥ 裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，《北京大学中国古文献研究中心集刊》第 4 辑，北京：北京大学出版社 2004 年，第 38 页。

·燕策一》记载:“国构难数月,死者数万众,燕人恫怨,百姓离意。”①齐国借机出兵伐燕,致使燕一度亡国。经历燕王哙让国失败之后,当时的士人不得不改变对于禅让的态度,重新审视国家的治理之道。完成于燕王哙让国失败后的《礼记·礼运》篇,②虽感慨“今大道既隐,天下为家”,认为“天下为公,选贤与能”的大同之世已无可奈何花落去,历史进入小康之世,不得不“谨于礼”以为治国之道。但在其观念中,仍是以大同为理想社会,小康为现实社会,二者有高下的差别。燕王哙让国发生在燕王哙五年,公元前 316 年,时荀子约 20 岁。③《韩非子·难三》云:“燕王哙贤子之而非孙卿,故身死为僇。”韩非的记载虽有夸大的成分,但他说荀子亲身经历了燕国的禅让事件,应该是可信的。故在目睹了燕王哙让国失败后,如何从历史观上对推崇尧舜,贬低文武、周公的观点做出清理,对历史退化论做出批驳,便成为荀子必须面对的理论课题。

如果说禅让派学者是通过重释上古为政治实践寻找理论根据,以“托古”的形式表达政治理想的话,那么致力于富国强兵的法家学者,恰恰是要对诸子推崇的“古”加以消解,从进化的角度对历史做出重新解读。商鞅认为历史的发展经历了“上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官”三个阶段,每个阶段都有不同的制度。从上世到下世,“世事变而行道异也”,并没有一以贯之的治国之道。故“治世不一道,便国不必法古”,“反古者未必可非,循礼者未足多是也。”(《商君书·更法》)商鞅注意到社会生产对历史发展的影响,具有积极意义,但其目的却是赤裸裸地宣扬暴力,主张“以战去战,虽战可也;以杀去杀,虽杀可也;以刑去刑,虽重刑可也”(《画策》)。商鞅也注意到民性的变化,“民之生,不知则学,力尽则服”,“民之生”,民之性也。民性的特点是,对于不懂的就会学习,力量用尽了就会屈服。“故曰:民愚,则知可以王;世知,则力可以王。”(《开塞》)当民众愚笨时,凭借智慧就可以称王;当民众智慧已开,凭借武力才有可能称王。“故以[知]王天下者并(注:摒)刑,[以]力征诸侯者退德。”(《开塞》)靠智慧称王天下可以不用刑罚,凭武力征服诸侯则一定要抛弃道德。既然历史是发展的,民性也是变化的,不仅“法古”行不通,“修(注:遵循)今”也同样不值得提倡。“圣人不法古,不修今。法古则后于时,修今则塞于势。”(《开塞》)商鞅反对“修今”,主要是因为“今世强国事兼并,弱国务力守”(《开塞》),当时的诸侯仍胶着于“兼并”与“力守”,没有找到真正的治理之道,而他提倡的农战才代表了历史未来的发展方向。而要推行农战,就要用暴力打断社会的正常运转,使所有从事商业、手工业、服务行业以及依附于贵族的人口,都转向农业生产,实现全民皆农,人人皆农。④ 商鞅称为“作壹(注:指一项工作,即农战)”,“国作壹一岁,十岁强;作壹十岁,百岁强;作壹百岁,千岁强。千岁强者王。”(《农战》)农战不仅可以行之一时,还可以行之久远,甚至百年、千年。故商鞅的历史观既不是立足过去,也不是关注当下,而是着眼于未来。而他眼中的未来,则是暴力和杀戮。

诸子推崇先王,以“托古”的形式表达政治理想,这种方式虽有一定的局限性,却是古代各民族普遍使用的方法。由于先王地位崇高,其事迹广为流传,存在于民族的记忆之中,故借助先王表达政治理想不失为一种有效的方式。但历史是复杂的,先王的“善”与“真”之间是存在张力的,如果说儒墨等诸子是借助先王表达一种“善”的话,那么法家恰恰是用“真”去解构“善”。法家的殿军韩非认为,古代生活艰苦,“尧之王天下也”,茅房不修剪,房梁不砍削;吃的是粗粮,喝的是野菜汤;冬天披鹿皮,夏天穿麻衣,“虽监门之服养,不亏于此矣”。“禹之王天下也”,手执农具为百姓做榜样,大腿上没有肉,小腿上不长毛,“虽臣虏之劳,不苦于此矣”(《韩非子·五蠹》)。所以从“真”的角度看,先王的“善”并非多么高尚,

---

① 刘向著,范祥雍笺注:《战国策笺证》下册,上海:上海古籍出版社 2006 年版,第 1676 页。

② 参见梁涛:《战国时期的禅让思潮与“大同”“小康”说——兼论〈礼运〉的作者与年代》,《中国思想史前沿——经典·诠释·方法》,西安:陕西师范大学出版社 2008 年版,第 71 页。

③ 梁涛:《荀子行年新考》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2000 年 4 期,第 79 页。

④ 梁涛:《论齐法家与秦晋法家不同的礼法观》,《船山学刊》2023 年 1 期,第 20 页。

不过是特定环境的产物而已。若执着于这种“善”,“美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者,必为新圣笑矣”(《韩非子·五蠹》)。既然“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”“仁义用于古不用于今”(《韩非子·五蠹》),那么在“争于气力”的当今,就只能重强势,重实力,故“明君务力”(《显学》),需要效法的不是儒墨假托的“善”,而恰恰是其反对的“恶”。从这一点看,韩非虽然是荀子的弟子,但其历史观则完全是继承商鞅而来。法家认识到历史是发展、变化的,主张“世异则事异”“事异则备变”(《五蠹》),治国方式要顺应历史的变化,有一定的合理性,后世学者对此也多持肯定态度。但“世异则事异”“事异则备变”乃是“一实用主义与功利主义之原则”,①其只讲“变”,不讲“常”,不承认历史发展中道义的力量,没有为“善”、价值留下位置,因而必然会走向虚无主义。在法家求“真”的思维方式下,所谓“善”“恶”都是相对的,只是指适应或不适应外在形势而言,而一般人们所谓的“恶”,若满足了其兼并的政治需要,也具有了合理性。中外历史上许多思想家如王夫之、黑格尔、马克思等,都承认“恶”在历史发展中的作用,但他们的目的都不是宣扬暴力、杀戮,而是通过“善”“恶”的辩证发展,探讨如何由“恶”走向“善”,其所期待的未来理想社会仍然是“善”。法家的历史观缺乏这一环节,因而具有严重的局限性。对于儒家而言,当然可以承认“世异则事异”,但不会因为“当今争于气力”便顺势而为,全然提倡暴力,而是从道德理想主义出发,努力去改造社会现实,尊王贱霸,以正义为原则重建社会秩序。因此之故,荀子在当时所面临的理论课题,一是要肯定历史发展中存在不变的常道、共理,为儒家的道德理想寻找根据,抵御法家的功利主义和虚无主义。同时又要承认历史的发展、变化,反对盲目恢复古制,对禅让思潮做出反思和总结,荀子的“法后王”正是在这一背景下提出来的。

二、荀子“法后王”“复古”“崇周”之意评析

学者已正确指出,荀子虽然主张“法后王”,但同时也“法先王”,将先王、后王相贯通。从价值源头来看,先王是人类文明的奠基者,在前礼义时代,当人们顺从欲望,陷入争夺、混乱时,“先王恶其乱也,故制礼义以分之”(《荀子·礼论》)。先王基于“别”“养”而制定的礼义,奠定了文明的基础,其中“别”是差等原则,“养”是仁爱原则,礼义就是通过差等秩序以实现普遍的仁爱。以后的圣王在先王所制定礼义的基础上不断丰富、发展,便构成了人类文明的发展史。虽然“文久而息,节族久而绝,守法数之有司极礼而褫”(《非相》),礼的节文会有兴废的变化,官府掌管的礼法也会因为过分烦琐而废弛,但变之中仍有不变的共理在。这是荀子对历史的基本认识,也是其历史观的一个重要内容。基于此,荀子对法家的历史观提出严厉批评:

> 夫妄人曰:“古今异情,其以治乱者异道。”而众人惑焉。彼众人者,愚而无说,陋而无度者也。其所见焉,犹可欺也,而况于千世之传也!妄人者,门庭之间,犹可诬欺也,而况于千世之上乎!(《非相》)

这里的“妄人”应是指法家而言。法家主张“治世不一道,便国不必法古”,“三代不同礼而王,五霸不同法而霸”(《商君书·更法》),就是建立在“古今异情”的认识之上。荀子则针锋相对提出“古今一度也”,认为“类不悖,虽久同理”(《荀子·非相》),在批驳法家历史观的同时,肯定历史发展具有不变的恒常价值,并以此说明先王与后王具有内在的一致性,“百王之无变,足以为道贯”(《天论》)。不过不变的是道、理,是普遍的原则,此原则运用于具体的环境中则有不同的体现,荀子称为“应当时之变”(《儒效》),这样历代圣王的法令举措又存在一定的差别,“百王之法不同若是,所归者一也”(《王霸》)。百王的法令举措既有“常”的一面,也有“变”的一面,要求人们既要“知贯”,又要“知应变”(《天论》)。这样区分先王、后王,乃至“法后王”便是必要的了。如果说荀子强调“道贯”主要是针对法家的话,那么他突出“应变”则无疑是将矛头指向当时的禅让派。

---

① 高柏园:《韩非哲学研究》,台北:文津出版社 1994 年版,第 85 页。

王者之制:道不过三代,法不贰后王;道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅。衣服有制,宫室有度,人徒有数,丧祭械用皆有等宜。声则凡非雅声者举废,色则凡非旧文者举息,械用则凡非旧器者举毁,夫是之谓复古。是王者之制也。(《王制》)

“道不过三代”的“道”是具体的道,指礼义制度而言,而非抽象的道,不是作为共理、道贯的道。荀子认为王者设定制度不能超出三代,下一句“法不贰后王”,杨倞注曰:“言以当世之王为法,不离贰而远取之。”①释“后王”为“当时之王”,非是。此段文字中“后王”与“三代”相应,应是指三代之王,而非时王。荀子对后王有一个基本的规定:“彼后王者,天下之君也。”(《非相》)虽然荀子的时代,齐、魏、楚、秦等国国君纷纷称王,但他们并非天下之君,不符合荀子对后王的定义。可以称为“天下之君”的后王,只能是三代之王。需要说明的是,有学者根据历史上有“唐、虞、夏同科”的观念,“虞、夏、商、周四代,可以称为三代,即唐、虞、夏、商、周五代,亦可以统称三代”,②认为荀子实际“是把尧舜联属于三代,把尧舜禹看作是同一时期的帝王”。③ 是不能成立的。在荀子那里,三代之前为五帝,尧舜属于五帝,而不可归于三代。荀子对此有明确的说明:“五帝之外无传人,非无贤人也,久故也。”(《非相》)杨倞注:“五帝,少昊、颛顼、高辛、唐、虞也。”④虽然学者对五帝的具体理解有所不同,但在五帝应包括唐尧、虞舜上,认识则是一致的。前文已说,尧舜行禅让之制,而三代实行世袭,故荀子“道不过三代”应是针对尧舜禅让而言,其标举“法后王”,用意正在于此。故在《正论》篇中,对尧舜禅让做了严厉的批驳,认为“夫曰尧舜擅让,是虚言也,是浅者之传,陋者之说也”。禅让既不合理,也无事实的根据,不过是世俗的流言,后人的编造,而要恢复这种制度,岂不是荒渺难稽(“荡”)? 只有以后王为法,才能做到真实有据(“雅”)。

在荀子看来,“法后王”,恢复三代之制就是“复古”,这在上引文字中说的非常清楚:“衣服有制,宫室有度,人徒有数,丧祭械用皆有等宜。”等宜,等差也。宫室器物属于仪式、礼仪的范围,故荀子所说的“王者之制”,实际包括了道、法、仪三个方面。那么器物礼仪应以什么为标准呢? 荀子说的很清楚:“声则凡非雅声者举废,色则凡非旧文者举息,械用则凡非旧器者举毁,夫是之谓复古。”“声”指声乐,是礼乐文明的重要内容。“雅声”,学者训为正声。那么什么是正声呢? 按,雅、夏古音相通,雅亦可训为夏。周人有自称夏人的习惯,称其地为“区夏”,而西周京畿是全天下的政治中心,因而京畿的一切,也都成了全天下的标准。“西周(京畿)方言,也成了当时的‘官话’,这种‘官话’,在当时称为‘雅言’。”⑤同样,雅声即西周王室的声乐。“色”指彩绘文饰,“旧文”,三代之礼文也。故以上四句是说,声乐只要不是西周王室的正声一概废弃,车舆礼服的彩绘文饰只要不符合三代礼制的规定一概禁止,器用只要不符合三代的形制一概废弃,荀子说这就是“复古”。值得注意的是,以往学者引用《王制》篇这段文字时,往往只讨论“道不过三代,法不贰后王”,却有意无意回避后面有关“声”“色”“械用”的内容,更不会直面荀子所说的“复古”,似乎认为是两段不同的文字。究其原因,就是学者将“法后王”与“复古”对立起来,认为二者是不相容的。其实荀子的后王乃是针对尧舜等先王而言,若相对于其所处的东周战国,则仍可说是古。杨倞注:“复三代故事,则是复古,不必远举也。”⑥李涤生说:“言器用,凡非三代旧物一律

---

① 王先谦:《荀子集解》上册,北京:中华书局 1988 年版,第 158 页。司马迁《史记·六国年表》:“传曰‘法后王’,何也? 以其近己,而俗变相类,议卑而易行也。”杨倞应承袭司马迁之说。

② 胡厚宣:《中国奴隶社会最高统治者的称号问题》,《纪念顾颉刚学术论文集》上册,成都:巴蜀书社 1990 年版,第 134—135 页。

③ 李中生:《略论荀子的“先王后王”说》,《中国哲学史》1993 年 2 期,第 54 页。

④ 王先谦:《荀子集解》上册,第 82 页。

⑤ 孙作云:《诗经与周代社会研究》,北京:中华书局 1966 年版,第 340—341 页。《论语·述而》:“子所雅言,诗、书、执礼,皆雅言也。”刘宝楠引刘台拱《论语骈枝》:“夫子生长于鲁,不能不鲁语。惟诵《诗》、读《书》、执礼必正言其音,所以重先王之训典,谨末学之流失。”(《论语正义》上册,北京:中华书局 1990 年版,第 269 页)

⑥ 王先谦:《荀子集解》上册,第 159 页。

毁弃。”并说“此段即‘法后王’之意”。① 无疑是正确的。故荀子的“法后王”就是要在道、法、仪三个方面恢复三代之制,荀子明确说这就是“复古”,而不是后人所理解的进化。其目的一方面是反对禅让派恢复三代之前的尧舜之制,另一方面则是批驳法家趋时、尚力的历史观,通过恢复三代之古重建儒家的政治理想。

那么荀子的先王、后王具体何指呢?对于这个问题,学者聚讼纷纭,争论不休。究其原因,就是忽略了荀子的先王、后王,是一个多层次的概念,在不同的语境下可以有不同的内涵。《荀子》一书中,先王共出现 49 次,从内容看,可做广义、狭义之分。《儒效》篇:“儒者法先王,隆礼义。”这里所说是指传统上儒者所理解的先王,《论语》中先王出现 2 次,《孟子》中出现 10 次,其所说的先王上至尧舜,下至文武、周公,故荀子广义上的先王应包括尧、舜、禹、汤、文、武、周公。《乐论》篇:“先王恶其乱也,故制《雅》《颂》之声以道之。”今本《诗经》中的《雅》主要是西周的作品,而《颂》包括《周颂》《鲁颂》《商颂》,虽然上文中《雅》《颂》是泛称,不必一一落实,但其所说的先王应包括商和西周的王则是可以肯定的。《宥坐》篇借孔子之口引《尚书》“义刑义杀”,然后评论说“故先王既陈之以道,上先服之”。“义刑义杀”出自《尚书·康诰》,一般认为是周公代成王任命康叔之言,故这里的先王至少应包括周公与成王。故荀子广义的先王与孔孟所言的先王大致相同,而包括的范围更广。一是荀子用先王指称最早制作礼义的人,即历史上第一个先王,不过这只是理论预设,而不必实有其人。二是荀子把孔子也称作先王。《解蔽》篇:“孔子仁知且不蔽,故学乱(注:治)术,足以为先王者也。”孟子已将孔子列入“三圣”之中,荀子也主张“下则法仲尼、子弓之义”(《非十二子》)。但孔子只能算是素王,用荀子的话说,“是圣人之不得势者也”(《非十二子》)。有学者提出荀子“法后王”是指法素王孔子,但忽略了荀子恰恰是称孔子为先王,而非后王。另外,荀子的先王似可做理想与现实之分,《君道》篇:“晓然独明于先王之所以得之,所以失之,知国之安危臧否若别白黑。”先王既可以得天下,也可能失天下,应是指现实的先王,而荀子“法先王”则是指理想的先王。荀子狭义的先王,是指尧舜。“先王之道,则尧舜已。”(《大略》)《荀子》一书中,与后王相对出现的,主要是这种狭义的先王。

荀子的后王也可以做广义、狭义之分,广义的后王是指三代之王,其相对的是三代以前的尧舜,《王制》篇主张“法不贰后王”,要求复三代之古即是明证。但三代之中,西周居于后,故周王亦可说是后王,这是一种狭义的后王。《非相》篇:“舍后王而道上古,譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰:欲观千岁则数今日,欲知亿万则审一二,欲知上世则审周道,欲知周道则审其人所贵君子。”“周道”即周朝之道,通过周道才能真正了解上古,而“禹、汤有传政而不若周之察也”。故荀子“法后王”,实际重视的是三代中居后的西周之王,即狭义的后王。以往学者往往喜欢将狭义的后王具体化,或认为指文王、武王,②或认为是指周成王,③或认为是指周公,④大可不必。荀子所说的“周道”应是指西周整体而言,至于他说的“君子”,应是指“周道”所推崇的理想人格,而不必落实为具体的王。除了以上含义外,荀子还用后王指未来理想的王,但荀子“法后王”并不是要法这种理想的王,而是通过“法后王”来成就未来理想的王。荀子说:“后王之成名:刑名从商,爵名从周,文名从礼。”(《正名》)此“后王”非历史上已有的王,而是荀子期待的理想的王。“今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱,……若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。”(《正名》)在圣王隐没的情况下,若有新王出现,通过效法前王,依然可以成就王业。

---

① 李涤生:《荀子集释》,台北:台湾学生书局 1979 年版,第 174 页。

② 清代学者刘台拱、汪中、王念孙、俞樾等均持这种看法,王先谦:《荀子集解》上册,第 80 页。

③ 刘师培:《荀子补释》,转引自梁启雄《荀子简释》,北京:中华书局 1983 年版,第 52 页。廖名春:《荀子“法后王”说考辨》,《管子学刊》1995 年 4 期,第 20 页。廖先生又说:“‘后王’指成王为代表的‘守成之君’,其实也应包括周公。”

④ 刘光胜:《出土文献与荀学研究》,《孔子研究》2009 年 4 期,第 48 页。

但这是“后起”之王,而非“居后”之王。以往学者将这种后起之王,当作“法后王”的王,混淆了后王的不同含义,不仅没有澄清问题,反而造成混乱。

三、“法后王,一制度”与荀子历史观的反思

荀子既肯定先王的地位和作用,又提出要“法后王”,他给出的理由是:“圣王有百,吾孰法焉?故曰:文久而息,节族久而绝,守法数之有司极礼而褫。故曰:欲观圣王之迹,则于其粲然者矣,后王是也。”(《非相》)粲然,明白、完备之意。虽然先王同样重要,但其礼文、法数因年代久远已湮没无闻,故要了解圣王的事迹,当然就要根据礼文、法数清楚完备的后王了。不过这种说法也有自相矛盾之处,因为荀子“法先王”,就包括要学习先王的遗言、遗说。“不闻先王之遗言,不知学问之大也。”(《劝学》)“凡言不合先王,不顺礼义,谓之奸言。”(《非相》)故合理的解释是,荀子虽然主张“法先王”,但坚决反对士人借先王之名推行自己的政治主张,斥责其是“略法先王而不知其统”(《非十二子》),“略法先王而足乱世术”(《儒效》),“呼先王以欺愚者而求衣食焉”(《儒效》)。其中最不能接受的就是借尧舜之名要求恢复禅让,认为是在欺世惑众。这恐怕才是荀子“法后王”,主张“道不过三代,法不贰后王”的原因所在。以往学者对于荀子的“法后王”议论纷纷,然而均未触及问题的实质,这不能不说是一个遗憾。

在荀子看来,先王是文明的奠基者,“先王之道”更是政治实践应遵循的基本原则,但先王的政治举措却不容易为后人所知。“五帝之中无传政,非无善政也,久故也。”(《非相》)五帝即使有好的政治举措,因为年代久远,也难以流传下来。相反,却为假借先王的名义“案往旧造说”提供了可能。“传者久则论略,近则论详,略则举大,详则举小。”(《非相》)凡流传久远的,知道的就简略;时间近的,才能知道得详尽。简略的只能举其大概,详尽的才能知其细节。故我们只能通过时间近、知道详尽的后王去了解时间远、只知大概的先王。而先王的“善政”也只能通过后王加以验证,故荀子不仅讲“法后王”,还要求“一制度”,他斥责“不知法后王而一制度”者为俗儒,肯定“法后王,一制度”者为雅儒,称赞“法先王,统礼义,一制度”者为大儒(《儒效》)。由于先王久远难知,大儒“一制度”实际是统一到后王的制度。故从“一制度”的角度看,尧舜禅让的真实性便值得怀疑了,既然后王并不实行这一制度,其最多不过是“虚言”、传说而已。想要恢复这种制度,只能说是“略法先王而足乱世术”(《儒效》)。

由此可见,在荀子这里,先王与后王存在一种相互的依存联系。一方面,先王制定礼义,不仅消除了人与人之间的争夺、混乱,还奠定了文明发展的基础,没有先王也就没有后王,故需要“法先王,统礼义”。但另一方面,先王的具体制作和政治举措因为年代久远而不可详知,同时有人借先王的名义“缪学杂举”(《儒效》),“欺惑愚众”(《非十二子》),故又需要“法后王,一制度”,需要通过后王去理解乃至规定先王,尤其是在制度上。而“一制度”之所以可能,是因为“古今一也”,先王之道与后王之道是相同、一致的。荀子说:

> 千人万人之情,一人之情是也;天地始者,今日是也;百王之道,后王是也。君子审后王之道而论于百王之前,若端拜而议。推礼义之统,分是非之分,总天下之要,治海内之众,若使一人。(《不苟》)

荀子的“百王之道”主要是针对礼义而言,最早的先王在资源有限的情况下,为防止人们因追求欲望的满足而导致的冲突、混乱,通过制作礼义,划分“度量分界”,合理分配资源,以“养人之欲,给人之求”,满足人们合理的欲望、欲求。而从古到今,环境与人情都没有根本的变化。“天地始者,今日是也”,天地开辟时的情况,与今天是一样的,人们可利用的资源并没有增加。“千人万人之情,一人之情是也”,由一人之情可以推知千万人之情,包括古人之情,故人情也没有变化。今天的人情依然是“欲多不欲寡”(《正论》),这样先王为克服环境与人情的矛盾而制定的礼义便具有了超越时代的价值,成为先王、后王共同遵从的价值原则。君子通过考察集前代之大成的“后王之道”,就可以轻易了解先王的治理之道,进而总揽天下之要,治理海内的民众如同管理一人。君子代表荀子理想的后王,即后起之王。

这样先王、后王与君子 (荀子有时也称圣人)分别代表了远古、近古与当下,而其中贯穿着相同的道,荀子 “法后王”,就是要通过效法后王 (西周之王)去理解先王 (尧舜),进而指导后起之王,其着眼点是在近古,目的是推崇周制,这当然如荀子所言是一种 “复古”,而不是如学者所理解的进化。有学者说, “永恒不变的道理原则以先王为法,与时俱进的文物制度则以后王为法”。① 并不准确。如前所说,先王、后王乃至后起的理想之王遵循着相同的道,用荀子的话说是 “古今一度”,故不能简单地说道理原则以先王为法,而文物制度则以后王为法。同样,荀子主张 “法后王”,并不是因为先王的制度因时代的发展已不适用于后代,而是因为年代久远已无法确知,故需要通过后王去了解先王的制度。在荀子那里,先王与后王的制度仍是一致的,故说 “一制度”。因此,荀子的历史观是以突出、强调 “常”为特征的,与法家崇尚 “变”正好相反,这种历史观没有为发展留下空间,无法解释历史的发展、变化,因而不具有进化的性质。虽然荀子主张要 “应当时之变”,一定程度上承认礼仪、法数会有不同和变化,但这只是道理原则在具体情景下的应用而已,道理原则本身则是不变的。同时由于荀子主张声乐要采用西周王室的正声,器物的形制、颜色要恢复三代之旧,故荀子 “法后王”是以 “复古”为价值取向的,绝不是什么进化。

荀子的历史观突出 “常”和不变,固然是要为其 “法后王”提供理论根据,但由于没有能够解释、说明历史的发展,也给自己带来困难。对于尧舜禅让,他不是像法家韩非那样,认为是特定环境下的产物,而是直接否定其存在。在《正论》篇中,荀子提出否定尧舜禅让的三个理由:一、尧舜在世时,地位尊贵,道德完备,人们感化服从,以其是非为是非,故不会禅让。二、尧舜去世后,如果圣人是出现在其后代中,天下自然不会有变化。如果圣人不是他们的后代而是出现在辅佐大臣中,人们欣然归附,天下依然得到治理,这也不能算是禅让。三、天子体力会衰老,但智慧不会衰老。天子生活优渥,有常人不及的享受,故认为因年老体衰而禅让、不堪劳累而禅让都是不成立的。不难看出,以上理由根本不具有说服力,而且与事实不符。诸子 “托古”虽然有夸大的成分,但往往也有事实的根据,尧舜禅让见于《尚书·尧典》,应该有某种事实的根据。虽然荀子 “隆礼义而杀《诗》《书》”(《儒效》),但否定禅让的存在,不仅与经典相悖,而且等于放弃了儒家更高的政治理想。如果说法家是用历史的 “真”去否定 “善”的话,那么荀子恰恰是为了某种 “善”而不承认历史的 “真”。荀子否定禅让,虽然是对燕王哙让国的反思和批判,但也是其重视 “常”、忽视 “变”的历史观导致的必然结果。

荀子肯定历史发展中存在不变的常道、共理,是为了说明儒家仁、礼的政治理念具有恒常的价值,以此对抗法家的功利主义和虚无主义。这种常道和共理,即体现在 “先王之道”中。

> 先王之道,仁之隆也,比中而行之。曷谓中? 曰:礼义是也。(《儒效》)
> 夫先王之道,仁义之统,以相群居,以相持养,以相藩饰,以相安固。(《荣辱》)

“先王之道”是 “仁之隆”,但要通过礼义来实行,故包括了仁与礼。由于先王、后王所遵循的道是相同的,这样仁、礼的原则便贯穿了历史的发展,具有了恒常的价值,并被理想的后起之王所效法, “是百王之所同也”。正是基于这种信念,荀子主张 “义立而王,信立而霸,权谋立而亡”,反对 “挈国以呼功利,不务张其义”,乃至主张 “行一不义、杀一无罪而得天下,仁者不为也”(《王霸》),赋予历史一种道义的精神,与法家崇尚武力、杀戮的功利主义划清界限。不过荀子的 “先王之道”是一种 “托古”,是借先王以表达政治理想,而不考虑历史的根据,更多表达的是个人的观点和想法。荀子用人情与环境说明礼的恒常性,提出 “千人万人之情,一人之情是也”(《不苟》),要求 “以人度人,以情度情”(《非相》),是对儒家礼学的一个重要发展。但他主要是从君王的角度思考如何统治管理民众,认为 “少事长,贱事贵,不肖事贤,是天下之通义也”(《仲尼》),套用荀子的话,他实际是根据 “千王万王之情,一王之情是也”来 “以王度王”,关注的是 “百王之所同”,建构的是纵向等级秩序,荀子的历史观具有明显的局限和不足。它虽然

---

① 陈礼彰:《荀子“法后王”说究辨》,(台北)《国文学报》37 期,2005 年,第 30 页。

承认历史发展中存在不变的常道、共理,为儒家的王道政治提供了理论根据,但由于没有合理地解释、说明历史的发展、变化,无法论证尧舜禅让的合法性,不能为儒家确立更高的政治理想,只能是以“复古”为价值取向,尽管又以“托古”的形式为“古”注入新的内涵。因此如何对荀子的历史观进行改造,既肯定“常”,也承认“变”,并对二者的关系做出合理的说明,进而对荀子的礼学理论做出丰富和发展,不仅仅是关注作为统治者的圣王,不只是“法先王”或“法后王”,而是把目光投向千千万万推动着历史发展的个人,从普遍的人性出发,在夫子所确立的“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)的原则下,通过推己及人,真正地“以人度人,以情度情”,建构起横向的平等秩序,便成为荀学乃至儒学研究中的重要课题。

“Revival” Rather Than Evolution: A Closer Look at Xunzi's Concept of “Following the Later Kings”

Liang Tao

(*School of Chinese Classics*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: Xunzi's (荀子) concept of “following the later kings” (法后王) did not emphasize historical development or evolution, but sought to “revive the ancientry” (复古) and “revere the Zhou Dynasty” (崇周). On one hand, Xunzi opposed the attempts by the abdication-supporters (禅让派) to restore the systems of Yao (尧) and Shun (舜) from the era before the Three Dynasties (三代). And on the other hand, he criticized the historical view of the Legalists (法家), which prioritized adaptability to the times (趋时) and advocacy of power (尚力). By restoring the ancient systems of the Three Dynasties, Xunzi aimed to reconstruct Confucianist political ideals. There were distinctions between the broad sense and the narrow sense of “ancient kings” (先王) and “later kings” (后王) in Xunzi's context. Broadly defined, ancient kings included Yao, Shun, Yu (禹), Tang (汤), King Wen of Zhou (文), King Wu of Zhou (武), and Duke Dan of Zhou (周公). Narrowly defined, “ancient kings” referred to Yao and Shun, the two kings before the Three Dynasties. Broadly defined, “later kings” referred to the kings of the Three Dynasties, with Yao and Shun as their predecessors. Narrowly defined, “later kings” pertained to the kings of the Western Zhou Dynasty (西周). Xunzi's emphasis on “following the later kings” was intended to use these later kings as a framework for defining and understanding the ancient kings. Therefore, Xunzi advocated “following the later kings and establishing a unified system” (法后王,一制度), where people could learn about the ancient kings Yao and Shun by emulating the later kings, those of the Zhou Dynasty, and then apply this knowledge to guide future kings.

Key words: Xunzi (荀子); follow the later kings; ancient kings; revival; evolution

(责任编辑 刘曙光)